

**CARMEN SEGURA PERAITA**

**MATERIALES DOCENTES PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA  
TRASCENDENTAL KANTIANA**

**KANT: LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL COMO TRANSFORMACIÓN DE  
LA FILOSOFÍA PRIMERA**



**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

## ÍNDICE

1. Consideraciones Preliminares	2
2. La <i>Crítica de la razón pura</i> como <i>Filosofía primera</i>	4
2.1. La <i>filosofía primera</i> como ontología o <i>metafísica general</i>	7
3. La <i>Crítica de la razón práctica</i> como <i>filosofía primera</i> : rehabilitación de la razón práctica	10
3.1. La <i>filosofía primera</i> como <i>metafísica dogmático práctica</i>	13
4. El carácter no <i>ontoteológico</i> de la metafísica en Kant	15
4.1. Dios como postulado en la <i>Crítica de la razón práctica</i>	18
4.2. El <i>opus postumum</i> : Dios o la razón pura práctica	20
4.3. El problema de la unidad de la metafísica en Kant	23
5. Una Metafísica transformada	24

## KANT: LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL COMO TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

### 1. Consideraciones preliminares

No cabe duda de que Kant supone una radical transformación de aquella *filosofía primera* que un día quiso constituir Aristóteles. Se trataba, verdaderamente, de una *constitución*; pero no había de ser la única. En este sentido, Kant representa un hito irrenunciable para quien quiera reflexionar sobre la metafísica como problema y sobre el problema de la metafísica.

Entre los dos grandes pensadores a los que me acabo de referir –Aristóteles y Kant– media demasiado más de lo que cabría recoger aquí. Basta con considerar la distancia (no sólo cronológica sino cultural, histórica y filosófica) que los separa, para percatarse de todos los cabos sueltos, tan imprescindibles, que habría que haber atado: la implantación del cristianismo como cultura en occidente; el Renacimiento, con el auge de las ciencias matemáticas y experimentales; el cartesianismo como nueva concepción del mundo y de la razón son algunos de los hitos que no se pueden ignorar; pero no me puedo detener en una valoración de su importancia y consecuencias. Tendrá que bastar con el acercamiento provisional al desarrollo de la metafísica desde Suárez hasta Wolff y Baumgarten. Aunque la referencia a estos últimos pensadores pueda resultar insuficiente, no se puede ignorar su influencia en el pensamiento kantiano que representa, en definitiva, la influencia de Leibniz<sup>1</sup>.

En concreto quizá haya que tener en cuenta el primado otorgado a la posibilidad sobre la realidad. Se trata de un movimiento que tiene una larga historia: Duns Scoto, y antes también Avicena<sup>2</sup>, centró sus reflexiones sobre el *concepto* de lo puramente ente, que él entendía como abstracto y unívoco. Así se inició una tendencia, como ha señalado Gilson, que llevaba a prescindir de la realidad efectiva de las cosas –por decirlo con terminología kantiana–, de su existencia. En efecto, aunque ésta sea algo que se puede conocer en el objeto, no es necesario que le convenga actualmente al objeto en cuanto que cognoscible —“*existentia non est per se ratio obiecti, ut scibile est*”<sup>3</sup>—. Así, lo que importaba era la inteligibilidad del ente: su relación, por tanto, con el entendimiento. En Wolff permanece operativo el primado de la posibilidad y es en este sentido en el que se puede afirmar que no se puede entender a Kant sin Wolff<sup>4</sup>. En efecto, Wolff separa la ontología de la metafísica especial y concibe la filosofía como una ciencia de las cosas posibles en cuanto posibles, así mismo, deduce el contenido de nuestro conocimiento conforme a su inteligibilidad no contradictoria (partiendo de primeros conceptos y axiomas). Todo esto pesa sobre Kant, impeliéndole a negar la viabilidad de la *metafísica especial*.

---

<sup>1</sup> “Kant no se da por satisfecho con esta conceptualización de la metafísica de Leibniz. Y ésta es la cuestión. Pero, por lo pronto se inscribe en el mismo horizonte en que se ha movido formalmente la filosofía de Leibniz y de Wolff”. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1974, p. 183.

<sup>2</sup> Cf. Gilson, E., *Jean Duns Scoto. Introduction a ses positions fondamentales*, J. Vrin, París, 1952, p. 84ss.

<sup>3</sup> Duns Scoto, *Cuestiones Cuodlibetales*, ed. Católica, Madrid, 1968, *Quodlibet*, VII, 8-9.

<sup>4</sup> Cf. “Introducción” a Wolff, *Pensamientos racionales. Acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (metafísica alemana)*, Akal, Madrid, 2002, introd., Agustín González Ruiz.

Pero lo que interesa para el propósito de estas páginas es destacar el modo en que una determinada *sistematización* de la metafísica resultó decisiva para el desarrollo de un pensador que acabó por transformar, como ningún otro lo había hecho antes, la vieja metafísica. Tampoco se puede ocultar la influencia de Hume pero, precisamente por ello y debido a su influjo, hay que admitir que lo que pesa sobre Kant es el problema de *dar razón* de lo suprasensible. Éste constituye, sin lugar a dudas, uno de los grandes problemas a los que el pensador de Königsberg se habrá de enfrentar. La modernidad acentúa la relevancia de lo no sensible y exige de la metafísica algo que estaba lejos de ser el centro de los ideales aristotélicos. Pero con el decurso de la historia la metafísica se había convertido, precisamente, en *el lugar natural* de lo suprasensible. Una irreconocible versión del *platonismo* había tomado el protagonismo en el desarrollo de la metafísica.

A Kant le correspondió la tarea de *poner las cosas en su lugar* y lo cierto es que las consecuencias fueron nefastas por lo que afecta a aquella *metafísica especial* de reciente creación. De hecho, tras la crítica radical a la que Kant la sometió, los objetos de la *metafísica especial* así como las *ciencias* que los estudiaban —Dios, alma, mundo y, correspondiendo a ellos: teología, psicología y cosmología— acabaron por desaparecer. Es cierto que continuaron formando parte de la metafísica en manuales y escuelas, pero aún lo es más que su momento había pasado definitivamente y que el pensamiento filosófico discurría por otros derroteros bien diferentes. Sólo esto es suficiente para mostrar que Kant constituye un momento singular, quizá irrepetible, en el panorama de la filosofía occidental. Con su crítica radical y rigurosa a la metafísica logra, por una parte, superar las insuficiencias del racionalismo y del empirismo; por otra parte, abre un camino nuevo, hasta entonces intransitado, a la metafísica.

Puesto que interesa realizar una reflexión sobre la evolución de la metafísica, el análisis del pensamiento kantiano se ha enfocado desde esta perspectiva. Algo que se puede advertir ya en el mismo título que abre estas páginas. En mi opinión, se puede afirmar con rigor que la filosofía trascendental kantiana constituye una *transformación* de la *filosofía primera*. No se puede menospreciar la importancia de la crítica llevada a cabo, pero ésta no conduce todavía —no al menos directa, ni menos aún, intencionadamente— a una demolición, sino precisamente a una *transformación*.

En primer lugar me interesa poner de manifiesto que el proyecto kantiano es metafísico y que tanto la *Crítica de la razón pura* como la *Crítica de la razón práctica* se inscriben dentro del mismo. Por su propósito de fundamentación la primera *Crítica* se inscribe de lleno en el horizonte de la metafísica; más aún: es metafísica. Esto se intentará mostrar en el primer epígrafe de esta guía. A la vez, el mismo decurso del pensamiento kantiano reclama que *el primado* le sea otorgado, no a la razón pura teórica sino a la razón pura práctica. Por eso, así como por la verdadera rehabilitación de la razón práctica, en el segundo epígrafe se defiende la idea de que la *Crítica de la razón práctica* se erige, en definitiva, como *filosofía primera*. Como es sabido, Kant acaba identificando la *metafísica de la naturaleza* con la ontología, de modo que los últimos intereses de la razón son los de la razón práctica. Kant ha abordado el problema de la *metafísica especial* en su crítica de la razón teórica y el resultado ha sido abiertamente negativo. Ya en la última parte de su obra, en la “doctrina trascendental del método”, Kant abre de par en par las puertas a la razón práctica. Desde ella retoma las ideas de la razón, intenta recuperarlas para y desde la acción moral. En este contexto cobran una relevancia verdaderamente central. Sin embargo, lo que se discute aquí es que tal recuperación se logre realmente. De hecho, el epígrafe cuarto lleva por título: el carácter *no ontoteológico* de la metafísica de Kant. En mi opinión se puede afirmar que con Kant

Dios deja de constituirse en objeto de la metafísica; pero si ello es así, entonces su *filosofía trascendental* no es ya *ontoteología*. El nuevo estado de cosas, particularmente la distinción entre razón teórica y razón práctica, aunque hay que insistir en que Kant busca su unificación, plantea una vez más el antiguo problema de la unidad de la metafísica. En el último epígrafe de este trabajo intento extraer algunas conclusiones; a la vez, desde ellas quizá sea posible un intento de comprensión de la singular unidad del objeto de la metafísica en Kant.

## 2. La Crítica de la razón pura como filosofía primera

Resulta difícil entender cómo ha sido posible que la *Crítica de la razón pura* kantiana fuera entendida durante largo tiempo, y por notables intérpretes, como una obra de teoría del conocimiento. No sólo su intención es metafísica, sino que también lo es su carácter y su desarrollo. Por otra parte, hay muchos lugares en los que, como veremos, Kant lo afirma explícitamente. Sin embargo, el que esto sea así no obsta para que se planteen numerosas dificultades a la hora de comprender de qué modo se ha de entender tal *metafísica*. Pero antes de abordarlas es preciso exponer, en primer lugar, por qué se acaba de afirmar que la primera *Crítica* es metafísica.

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger afirmó ya que el propósito que guía la primera *Crítica* es primariamente metafísico y no prioritariamente metodológico o gnoseológico; más aún, en consonancia con el propósito kantiano, este mismo pensador explica por qué la *Crítica* se ha de entender y explicar como una fundamentación de dicha metafísica<sup>5</sup>. Al menos en esta ocasión no hay motivos para pensar que la interpretación heideggeriana fuera excesivamente *original*, de modo que tergiversara la intención auténtica de su autor.

De hecho, aunque el mismo Kant afirma que su *Crítica de la razón pura* es un tratado sobre el método y no un sistema sobre la misma ciencia, sostiene también que traza “el perfil entero de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna”<sup>6</sup>. Si ello es así es porque, a su juicio, la razón pura especulativa es la única que puede bosquejar globalmente un sistema de metafísica<sup>7</sup>.

El descubrimiento de la *lógica trascendental* fue el medio que permitió a Kant superar la dicotomía entre juicios analíticos *a priori* y juicios sintéticos *a posteriori*<sup>8</sup>, habilitando a la vez la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Es cierto que Kant sostiene la imposibilidad de estos juicios en metafísica (en la medida en que pretenden rebasar el ámbito de lo fenoménico), pero también lo es que, a pesar de ello, la misma metafísica queda establecida como *ciencia primera*, puesto que su cometido no difiere de la misma *lógica trascendental* entendida como una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional mediante la que pensamos objetos enteramente *a priori*. Se trata de la ciencia que determina la validez objetiva de nuestro conocimiento. Esa *lógica trascendental* es la ciencia de los principios radicales, que se constituye como un saber primordial que antecede a todo otro saber, como la ciencia que establece la posibilidad

---

<sup>5</sup> “Kant reduce el problema de la posibilidad de la ontología a la pregunta: ‘¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?’ La interpretación del problema así formulado explica el porqué la fundamentación de la metafísica se realiza en forma de *Crítica de la razón pura*”. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, F. C. E., Madrid, 1993, trad. de G. Ibscher, Roth y E. C. Frost, p. 22.

<sup>6</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura* (en adelante *KrV*), prólogo, traducción, notas e índices, Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, 14ª ed., 1998, B XXIII.

<sup>7</sup> Cf. *Ib.*, *KrV*, B XXIII.

<sup>8</sup> Hume resaltó dicha dicotomía, de acuerdo con la cual no queda lugar para la metafísica. Cf., Hume, D., *Enquiry concerning the human understanding*, Selby-Bigge, L.A., Clarendon, Oxford, 1970, 2ª ed., pp. 163-165.

del saber mismo. En este sentido, cabría señalar que su actividad propia no es la experiencia sino la reflexión, puesto que no trata directamente de los objetos, sino de *cómo* éstos pueden ser dados y pensados; conocidos, por tanto.

Lo que se acaba de decir nos permite subrayar todavía otro de los aspectos que muestran hasta qué punto la *Crítica de la razón pura* aparece como una empresa metafísica. Se trata del hecho decisivo, que ya ha sido aludido, de que el de Kant es un proyecto de fundamentación, aunque ahora ésta se encuentre en la dirección contraria a la metafísica tradicional y de lo que se trate ante todo sea de descubrir las condiciones que hacen posible todo el conocimiento humano de la realidad objetiva. Por eso es preciso reflexionar sobre los pasos del pensamiento hasta alcanzar una subjetividad trascendental que tiene una función normativa y constituyente respecto a la *objetividad del objeto*.

Pues bien, con independencia de diferencias *menores*, que no logran alterar su identidad, hay que sostener que en la medida en que el propósito kantiano es de fundamentación y reúne todos los requisitos de ultimidad y radicalidad, en esa misma medida es metafísica. Los problemas a los que se ha aludido al comienzo de este epígrafe tienen que ver con el modo en que específicamente se la haya de entender.

Por una parte, las dificultades empiezan a presentarse si intentamos comparar la metafísica kantiana con la aristotélica, en tanto que el proyecto crítico de fundación de las condiciones de posibilidad y validez está ausente (al menos de forma programática) en el creador de la *filosofía primera*. Por otra parte, conviene no olvidar que, según la concepción wolffiana entonces imperante, la metafísica estaba constituida por las dos grandes ramas que ya conocemos —la *general* y la *especial*— y hay que recordar, a la vez, que la crítica kantiana conduce a la negación de la *metafísica especial*, a pesar de que, a su juicio, el conocimiento de lo suprasensible constituyera el fin final de toda metafísica. Por eso, se plantea una doble pregunta: ¿al negar la viabilidad a la *teología racional* está negando Kant la viabilidad a la misma metafísica o tan sólo a la construida a partir de Suárez y Wolff? Y, en relación directa con esta cuestión: ¿tal negativa supone la cancelación de toda metafísica o tan sólo de una de sus versiones?

En mi opinión, parece claro que (siempre en el contexto de la *Crítica de la razón pura*) Kant acabará por reducir la metafísica a ontología, puesto que afirmará rotundamente la posibilidad de un conocimiento científico de los objetos de la razón. Ello no obsta, sin embargo, para continuar afirmando lo que ya se ha defendido: que, por su ultimidad, el proyecto kantiano es abiertamente metafísico. Sin embargo, a fin de poder comprender la transformación llevada a cabo por el pensador de Königsberg, es preciso recordar, aunque sea muy por encima, en qué consiste su crítica a las ideas de la razón y a qué conclusiones y nueva situación conduce.

Pues bien, precisamente porque, a juicio de Kant, el fin final de la metafísica es el conocimiento de lo suprasensible, es preciso entender que la pregunta fundamental que se hace necesario formular es ésta: “¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?”<sup>9</sup>. Sabemos que su respuesta es que el conocimiento no puede, en ningún caso, rebasar la frontera de la experiencia.

De la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha

---

<sup>9</sup> KrV., A XVII.

capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia<sup>10</sup>.

Así pues, como ya sabemos, el balance respecto de las posibilidades de la *metafísica especial* —que le parece, no obstante, el verdadero corazón de la metafísica— resulta abiertamente negativo. Su fracaso se debe a que nuestro conocimiento racional y, por tanto, *a priori*, sólo se refiere a fenómenos y no puede llegar a la cosa en sí, aunque ésta sea real en sí misma. No sucede lo mismo por lo que respecta a la *metafísica general*, puesto que en lo que tiene que ver con ella, su ensayo obtiene “el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica [a la *general*] el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada”<sup>11</sup>.

Lo que no se puede olvidar, en cualquiera de los dos casos, es que la crítica es la preparación previa y necesaria para promover una metafísica rigurosa y que ello conlleva el necesario requisito de realizar una revisión previa y exigente del órgano; esto es, de la misma razón pura, como aclara el propio Kant. Ésta es la tarea que no emprendió el célebre Wolff, el mayor de los filósofos dogmáticos, en opinión del pensador de Königsberg, y que él ha de acometer ahora.

En consecuencia con esto se podría afirmar que el objetivo de la *Crítica de la razón pura* es la fundación de una metafísica científica, la única posible. Es decir, que lo que Kant pretende es pasar de una metafísica meramente natural o empírica a una *metafísica científica* que, por lo mismo, ha de ser *trascendental*. Tan es así que la *tarea crítica* acaba por identificarse con la *doctrinal* o metafísica. En este sentido, la *Crítica de la razón pura* se constituye, de hecho, como la única metafísica posible.

Esto nos permite concluir que —más allá de las clasificaciones wolffianas—, si Kant *destruye* no lo hace desde luego sino para *construir* una nueva metafísica. Así, tras haber acabado la parte crítica, el autor de la primera *Crítica* se entrega a la tarea de elaborar una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*; ambas valdrían, además, para certificar la corrección de la crítica de la razón especulativa y también de la razón práctica<sup>12</sup>.

Como ha recordado Martínez Marzoa, Kant considera que las cuestiones acerca de en qué consiste la validez del conocimiento en sentido teórico y en sentido práctico son ambas *cuestiones metafísicas*. Así, a lo que es en cuanto objeto posible del conocimiento Kant lo llama *la naturaleza*, mientras que a lo es en cuanto prácticamente válido —a los posibles objetos de decisión— lo llama, *las costumbres* (*Sitten*). Correspondientemente tenemos que distinguir la *metafísica de la naturaleza* (para la cuestión de en qué consiste la validez del conocimiento) y la *metafísica de las costumbres* (para la pregunta acerca de en qué consiste la validez de la decisión)<sup>13</sup>.

El deseo de Kant —tal y como aparece formulado en la “arquitectónica de la razón pura”— es el de llevar a cabo una división de la metafísica que no sea sólo técnica sino que esté hecha *arquitectónicamente*; es decir, de acuerdo con los fines esenciales de la filosofía<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ib.*, B XVIII-XIX.

<sup>11</sup> *Ib.*

<sup>12</sup> Cf. *Ib.*, B XLIII.

<sup>13</sup> Cf. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, vol. II, Istmo, Fundamentos Maior, Madrid, 1994, p. 114.

<sup>14</sup> “La metafísica se divide en metafísica del uso *especulativo* de la razón y en metafísica de su uso *práctico*, siendo, por tanto, o bien *metafísica de la naturaleza*, o bien *metafísica de la moral*; metafísica

La metafísica, lo mismo la de la naturaleza que la de las costumbres, sobre todo la crítica de la razón que se aventura a volar con sus propias alas —crítica que antecede, a título de ejercicio preliminar y propedéutico— constituye, por tanto, por sí sola lo que podemos llamar filosofía en el verdadero sentido de la palabra<sup>15</sup>.

Antes de pasar a otro asunto, interesa resaltar (para el objetivo de mostrar que la *Crítica de la razón pura* es metafísica) que en este texto Kant incluye explícitamente su crítica dentro de la metafísica, en el preciso sentido de que la considera como tal *metafísica* y que entiende, por otra parte, que la metafísica se identifica con la misma filosofía. Lo que, en consecuencia, se muestra al final es que la *Crítica* elaborada por Kant le conduce a la necesidad de constituir una doble metafísica: por una parte, una *metafísica de la naturaleza* y, por otra, una *metafísica de las costumbres* (que comienza a abordar en la *Crítica de la razón práctica* y que fue precedida en su publicación por la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, aparecida en 1785).

Así pues, no hay ya una metafísica, que se despliegue como ontología y como teología racional y tampoco parece quedar nada de aquella metafísica (la aristotélica) que la tradición ha concebido como *ontoteología*. Ahora, el proyecto metafísico de fundamentación abordado en la *Crítica de la razón pura* ha conducido a una nueva situación, como fruto de una nueva visión de la realidad y, no conviene olvidarlo, de la persona. Por eso, cabe sostener que la filosofía trascendental ha de ser entendida como una *transformación* y no como una supresión de la filosofía primera. Más aún, que ella se constituye a sí misma como una justificación de la posibilidad de una filosofía primera.

Sin embargo esto no es todo, porque el rostro de la metafísica ha cambiado esencialmente. No se trata tan sólo de no minimizar las consecuencias del *giro copernicano*. Se trata de que una realidad ignorada por Aristóteles en su específico carácter singular, cobra en Kant una dimensión radical: a mi juicio, la irreductibilidad de la persona moral hace que Kant no pueda reducir *las costumbres* a *la naturaleza*. Se trata, sin duda, de un logro de primera magnitud. No obstante, la pregunta acerca del nuevo estatuto de la metafísica (¿de las metafísicas?) cobra un nuevo auge y, con ella, pasa de nuevo a un primer plano la pregunta por el supuesto *carácter ontoteológico* de la metafísica. Es decir, si la metafísica fue concebida en su entraña como *ontoteología*, ¿qué es lo que ocurre después de Kant?

## **2.1. La filosofía primera como ontología o metafísica general**

Como se ha recordado al principio, Heidegger quiso insistir en que la orientación fundamental de la *Crítica de la razón pura* es metafísica; por otra parte, advirtió, precisando mejor algo que resulta fundamental, que dicha obra tiene el carácter esencial de una ontología. Así es, por sus resultados y las conclusiones a las que llega el propio Kant, la primera *Crítica* se constituye en definitiva, como una ontología, aunque ésta, como él mismo dice, sea tan sólo el *atrio* de la *verdadera metafísica*.

La cuestión que se va a afrontar a lo largo de estas páginas resulta delicada porque, en efecto, Kant considera que la *metafísica especial* es la *verdadera metafísica*. Sin embargo, ya se ha visto que sus conclusiones le llevan a negar su validez como ciencia y, por tanto, a acabar reduciendo (al menos en la primera *Crítica*) la metafísica —al

---

de las costumbres. La primera contiene todos los principios puros de la razón derivados de simples conceptos (excluyendo, por tanto, las matemáticas) y relativos al conocimiento *teórico* de todas las cosas; la segunda abarca los principios que determinan *a priori* y convierten en necesario el *hacer* y el *no hacer*". *KrV.*, A 841 y B 869.

<sup>15</sup> *Ib.*, A 850, B 878.



menos la *metafísica de la naturaleza*— a ontología; ésta es la que, propiamente, sería filosofía trascendental. Es cierto que la ontología se entiende como una parte de la metafísica y que *no toca lo suprasensible, fin final de la metafísica*; que, por tanto, es entendida por Kant como mera *preparación*, como condición para el desarrollo de la metafísica propiamente dicha. No obstante, como es sabido, va a ser la única parte que subsista tras el embate de la crítica.

La ontología es aquella ciencia (en cuanto parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en la medida en que se refieran a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia. La ontología no toca lo suprasensible, fin final sin embargo de la metafísica; no pertenece pues a éste sino como propedéutica, como pórtico o atrio de la metafísica propia, y es denominada filosofía trascendental por contener las condiciones y primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*<sup>16</sup>.

En realidad, como afirma Kant, la ontología ha de denominarse simplemente “analítica del entendimiento puro”. Por eso, “el arrogante nombre de una ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro”<sup>17</sup>.

No obstante, a pesar de que Kant prefiere prescindir de la arrogancia, lo cierto es que la tarea de la *Crítica de la razón pura* no resulta intrascendente. Precisamente como ontología viene a ofrecer una nueva respuesta a aquella vieja pregunta que el Estagirita consideraba nuclear: “¿Qué es el *lo que es*?”<sup>18</sup>. El que la nueva respuesta entienda que el ser no es sino una posición del pensar no va en detrimento de su importancia. Baste con recordar el influjo que ha tenido el planteamiento kantiano en muchas de las ontologías contemporáneas, que siguen basándose en la filosofía de corte trascendental.

En mi opinión, el propósito de Kant, aunque va mucho más allá, pasa por el intento de elaborar una ontología trascendental, una ontología modal y una ontología categorial. Sabemos ya que el proyecto naufraga por lo que respecta a la *teología racional*. Pero no ocurre lo mismo con respecto a la ontología y, al recordar el modo en que lleva a cabo su construcción, se puede observar hasta qué punto llega la radicalidad ontológica de su aspiración.

El núcleo conceptual de la *Crítica de la razón pura* está constituido por una analítica categorial que Kant parangona con la aristotélica: “Vamos a llamar a esos conceptos categorías, según Aristóteles, puesto que nuestra intención es la misma que la suya en un principio, aunque se aleja mucho de ella en su desarrollo”<sup>19</sup>. Sin embargo, no se puede ignorar que la novedad de esta nueva analítica ontológica estriba en que entiende las categorías, no ya como géneros supremos del ser sino como “acciones del pensar puro”<sup>20</sup> que se han de referir a la experiencia sensible y sólo tienen validez en su uso empírico y que, en consecuencia, no se han de entender como supuestas representaciones de los noúmenos, pensables pero no cognoscibles.

---

<sup>16</sup> Kant, I., *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín : ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* (en adelante, “*Progresos*”) estudio preliminar y trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1987, 8, 260.

<sup>17</sup> *KrV.*, B 303.

<sup>18</sup> Cf., Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1028b 4.

<sup>19</sup> *KrV.*, A 78-79, B 105.

<sup>20</sup> *Ib.*, A 57, B 81.

Los resultados de esta analítica ontológica –en particular por lo que respecta a la cuestión del ser y/o de la existencia– se advierten singularmente en los tres *postulados del pensamiento empírico en general* que versan sobre las *modalidades* del ser: posibilidad, efectividad y necesidad. Los conceptos puros de la modalidad se constituyen de algún modo en *protocategorías*, ya que otorgan el fundamento trascendental de todo objeto real (posible, existente o necesario). En particular, hay que tener en cuenta que lo posible no se puede considerar tan sólo un modo de ser, junto a la efectividad y a la necesidad. La razón estriba en que, además, lo posible es lo objetivo, puesto que las condiciones de posibilidad lo son también de la objetividad.

Aunque ya se ha querido subrayar, es importante no perder de vista que a la hora de reflexionar (como se pretende) sobre el desarrollo de la metafísica desde Aristóteles hasta Kant, hay que tener en cuenta también las diferencias. En este sentido es preciso resaltar que la metafísica trascendental se distancia de aquélla en la medida en que prima las posibilidades lógicas sobre las reales —en concreto, la posibilidad sobre la actualidad—, precisamente lo contrario que hacía ésta. Ahora el análisis modal fundamenta en el sujeto los diversos estados del objeto. Algo que ya tiene sus precedentes en la historia anterior, entre los que cabe destacar a Duns Scoto, Suárez y el propio Wolff.

Sea como fuere, lo cierto es que, aun *transformada*, la *Crítica de la razón pura* se constituye como *ontología*. A este respecto puede resultar clarificador recordar ahora con algo más de detalle la interpretación llevada a cabo por Heidegger en la obra capital que ya ha sido citada: *Kant y el problema de la metafísica*.

El autor de *Ser y tiempo* comienza recordando que Kant llama *trascendental* “a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos como de nuestro modo de conocer objetos en tanto en cuanto se supone que éste es posible *a priori*”<sup>21</sup>, de modo que el conocimiento trascendental se refiere a los conceptos que determinan el ser del ente. “A un sistema semejante de conceptos se le debe denominar filosofía trascendental”<sup>22</sup>.

Así pues, concluye Heidegger, filosofía trascendental no significa otra cosa que ontología. Afirmar esto, dice el pensador de Friburgo, no es hacer violencia a Kant, como se puede mostrar a continuación: en los *Progresos de la metafísica* Kant dice que “la ontología es la ciencia que constituye un sistema de los conceptos del entendimiento y principios” Además, a la ontología “se la llama filosofía trascendental porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*”<sup>23</sup>. Por tanto y según Kant, la ontología (como filosofía trascendental) tiene que ver con el conocimiento de objetos. Pero esto no significa que sea epistemología ni, menos aún, que se reduzca a ella.

En efecto, según Kant, ser es ser percibido. Por tanto, la ontología, como ciencia del ser, ha de ser la ciencia del carácter de ser conocidos de los objetos y de su posibilidad. A la vez, la condición fundamental del conocimiento es el yo pienso. Este *yo pienso* no es una representación; no es un ente en el sentido de objeto. Por el contrario, el yo es la condición de posibilidad de todo representar: de todo ser percibido del ente; por tanto, de todo ser. Es decir, el yo es la condición ontológica fundamental de todo ser. No es, como las categorías, una determinación fundamental; no es una más entre las categorías del ente. Es la condición de posibilidad de las categorías en general: “el vehículo de

---

<sup>21</sup> *Ib.*, B 25.

<sup>22</sup> *Ib.*

<sup>23</sup> Kant, I., *Progresos*, op. cit., p. 127.

todos los conceptos del entendimiento”<sup>24</sup>. Es lo que hace posible los conceptos ontológicos fundamentales *a priori* porque el *yo pienso* es siempre un *yo uno*. Así pues, la capacidad de unión de las categorías está fundada en ese *yo uno*. En definitiva el *yo* es la condición ontológica fundamental, lo trascendental.

De este modo es como la filosofía trascendental es ontología en el sentido más radical<sup>25</sup>. ¿Es posible que fuera a esto a lo que Kant denominó *metafísica de la naturaleza*? La respuesta no es sencilla. Pero lo que parece claro es que ya no se divisa algo así como un *motor inmóvil*. Si hay un Dios, éste ya no puede ser concebido como motor o causa de la naturaleza. Más aún, como se verá, Dios no aparece como el final de una serie. Su presencia ya no es acreditada por una naturaleza *en sí*, puesto que es el *yo* quien construye la experiencia. Su lugar queda definido de un modo totalmente novedoso. A pesar de la consideración que Kant experimentaba por Wolff, la división de la metafísica que éste instituyó ha saltado por los aires. Al menos en la medida en que se ha negado toda viabilidad al verdadero conocimiento de lo suprasensible. De hecho, la *teología racional* va a ser sustituida, si acaso es posible expresarse así, por la *teología moral*. Una distinción que podría parecer erudita a ojos no expertos va a modificar sustancialmente la cartografía de la metafísica.

### **3. La Crítica de la razón práctica como filosofía primera: rehabilitación de la razón práctica**

Se ha sostenido en muchas ocasiones que Kant es el descubridor de la ética en cuanto que saber primero; por tanto, en cuanto que *filosofía primera*. Se trata de una valoración que comparto por muchas razones.

Ya en la primera *Crítica*, Kant había afirmado algo que ahora vuelve a defender:

La *Crítica de la razón práctica* asume por lo tanto una tarea y ésta no consiste sino en arrebatarse a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad<sup>26</sup>.

De hecho, con la redacción de la *Crítica de la razón práctica*, a la que la anterior había preparado el terreno, Kant se convierte en el fundador de una nueva metafísica basada en el hombre moral; es decir, una metafísica práctica. En el núcleo de su pensamiento está el intento de esclarecer el sentido del esfuerzo moral del hombre a partir de la libertad. No hay duda de que la *Crítica de la razón práctica* constituye, de hecho, una *metafísica de las costumbres*, como parte integrante del proyecto kantiano de elaboración de una nueva metafísica crítica. Por otra parte, resulta también evidente que

---

<sup>24</sup> *Ib.*

<sup>25</sup> A juicio de Martínez Marzoa, la pregunta por la validez del enunciado sustituye en la modernidad a la pregunta por el ser de los griegos. Kant distingue entre el enunciado teórico y el práctico, por lo que la cuestión de la validez se desdobra en dos, pero se trata en ambos de la pregunta por el “en qué consiste”, del “qué es”; lo que en el latín escolar de los siglos XVII y XVIII se llamaba la *possibilitas*. Así, posible es lo que tiene una constitución, una serie de rasgos que definen su “qué es”, por la esencia, la forma. Por tanto la pregunta por “en qué consiste el conocimiento” es la pregunta por “la posibilidad del conocimiento y los elementos constitutivos son llamados las *condiciones*; por tanto, se trata de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Cf., Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, vol. II, *op. cit.*, pp. 111-112. Así, “Que interpretemos la cuestión ‘en qué consiste la validez’ como la versión moderna de la cuestión del ser no es nada artificioso (...). Es, por lo tanto, perfectamente concorde con el propósito expositivo de la historia de la filosofía el considerar la cuestión ‘en qué consiste la validez’ como la ‘ontología’ moderna y formular la kantiana irreductibilidad recíproca entre los modos de validez, entre la validez conocimiento y la validez decisión, diciendo que hay dos modos de ‘ser’ y, por lo tanto, dos ontologías”. *Ib.*, p. 113.

<sup>26</sup> *KpV.*, A 31.

se inscribe “en una cosmovisión metafísica, pues no cabe calificar de otro modo a la distinción trascendental entre manifestaciones fenoménicas y cosas en sí”<sup>27</sup>.

Ahora bien, si este proyecto de *filosofía primera* es viable, la razón estriba en que, tal como lo entiende Kant, la razón es práctica de un modo incondicionado; absoluto. Esto significa, entre otras cosas, que la *Crítica de la razón práctica* no se tiene que apoyar en lo que Kant estableció en la primera *Crítica*, ya que, según su parecer, nada de lo fenoménico podría descubrir o entorpecer la acción libre.

La ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley, que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito<sup>28</sup>.

Si la razón práctica estuviera empíricamente condicionada, entonces no tendría sentido ninguna pretensión suya frente a la razón teórica. Pero, dado que la razón pura es por sí misma práctica —lo que se pone de manifiesto en la conciencia de la ley moral—, entonces hay que entender que es siempre la misma razón la que juzga según principios *a priori*, tanto en el aspecto teórico como en el práctico. Por eso, la razón teórica habrá de admitir las proposiciones que le presenta la razón práctica. Por otra parte, no se puede olvidar que, a juicio de Kant, el interés más alto de la única razón es el práctico; éste es el motivo por el que la razón teórica está subordinada a la práctica.

En “El canon de la razón pura” Kant había afirmado que la utilidad de la razón pura es meramente negativa; que no sirve para ampliar nuestro conocimiento sino tan sólo como disciplina limitadora del mismo. Y añade que “en lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores”<sup>29</sup>. No obstante, “tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura”<sup>30</sup>. La razón de esa necesidad estriba en el anhelo inextinguible de la misma razón que “barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés”<sup>31</sup>. Ese anhelo se basa en el uso práctico y no en el especulativo de la razón.

Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico<sup>32</sup>.

A pesar de su crítica rigurosa, Kant defiende abiertamente la posibilidad de *pensar*, ya que no de *conocer* los objetos de la razón: los objetos como cosas en sí mismas. Imbuido de la mentalidad característica de la época, Kant considera que para pensar algo basta con que no sea contradictorio; éste es, precisamente, el caso de las ideas de la razón. Es cierto que para concederles validez objetiva se requiere *algo más*. “Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico”<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup> Aramayo, R. “Estudio preliminar a la *Crítica de la razón práctica*”, en Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000, p. 15.

<sup>28</sup> *KpV.*, A 162.

<sup>29</sup> *KrV* A 795, B 823.

<sup>30</sup> *Ib.*, A 795, B 823.

<sup>31</sup> *Ib.*, A 796, B 824.

<sup>32</sup> *Ib.*, B XXI.

<sup>33</sup> *Ib.*, B XXVII, nota.

Éste es el gran interés de Kant y constituye parte esencial de su legado a la tradición: la rehabilitación de la razón práctica. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant había establecido la distinción entre el conocimiento teórico y el práctico. Así, el conocimiento *a priori* puede poseer dos formas de relación con su objeto:

O bien para *determinar* simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*<sup>34</sup>.

Está claro que Kant quiere primar el uso práctico de la razón, un uso que tradicionalmente se había visto relegado a un segundo plano, debido a la proverbial primacía de la teoría. Por eso, las consecuencias que se derivan de la primera *Crítica*, aunque inicialmente podrían parecer muy negativas, son, en realidad y a su juicio, altamente positivas. Permítaseme citar a continuación un texto que, por su importancia y claridad, merece ser recogido en toda su extensión:

Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa (...). Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tienen como *resultado* indefectible una *reducción* de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa*, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad<sup>35</sup>.

Ya al comienzo de este epígrafe se ha recordado que Kant quiere reducir las pretensiones de la razón especulativa en favor de la práctica; de hecho, está persuadido de que sólo así se puede recuperar a Dios, la libertad y la inmortalidad como soportes necesarios de esa razón práctica<sup>36</sup>. Como síntesis del interés kantiano se puede recordar la continuación del conocido texto en el que su autor afirma que tuvo que suprimir el saber para dejar sitio a la fe, puesto que, a su juicio, la verdadera fuente de toda incredulidad, que se enfrenta a la moralidad, es el dogmatismo de la metafísica. Éste se caracteriza por el prejuicio de creer que se puede seguir avanzando en el terreno de la metafísica sin someter a crítica a la misma razón pura, que es precisamente la tarea que asume el pensador de Königsberg<sup>37</sup>. El planteamiento kantiano que se acaba de recordar nos permite concluir que lo que le importa a Kant en definitiva es *salvar* la moralidad y con ella también a Dios. Como afirma explícitamente, él está persuadido de que sólo gracias a la crítica que propone se puede evitar el idealismo y escepticismo que *envenena* las escuelas de filosofía, además del fanatismo, el fatalismo, la incredulidad, la superstición y el materialismo, entre otros males<sup>38</sup>.

No hay duda de que los intereses políticos, religiosos y, ante todo, éticos eran verdaderamente acuciantes para Kant. Esto explica la consideración que realiza al final de la *Crítica de la razón pura* según la cual, aunque la metafísica no puede ser el fundamento de la religión ha de ser su baluarte defensivo. Añade además que esta

---

<sup>34</sup> *Ib.*, B X.

<sup>35</sup> *Ib.*, B XIV-XV.

<sup>36</sup> Cf. *Ib.*, B XXX.

<sup>37</sup> Cf. *Ib.*

<sup>38</sup> Cf. *Ib.*, B XXXIV.

disciplina ha de operar refrenando la natural tendencia dialéctica de la razón gracias a un autoconocimiento científico perfectamente claro; así “impide los estragos que, en caso contrario, causaría indefectiblemente una razón especulativa sin leyes, tanto en la moral como en la religión”<sup>39</sup>. Kant admite que, como mera especulación, la metafísica sirve sólo para evitar errores, más que para extender el conocimiento, pero esto es algo de gran valor “en virtud de la censura que ejerce, la cual asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica”<sup>40</sup>. De este modo es como uno de los máximos representantes de la Ilustración alemana cree que se puede asegurar la consecución del fin principal de la humanidad: la felicidad universal.

Pero, a pesar de que los intereses políticos de Kant sean tan nucleares, no nos podemos detener más en ellos. Basta con recordar que, por encima del conocimiento, lo que importa a Kant es la acción, la moral, desde el convencimiento de que éstas no están supeditadas a la razón teórica. Esto es lo que nos ha permitido entender la *Crítica de la razón práctica* como *filosofía primera*. Pero todavía es preciso continuar con unas reflexiones que nos acabarán conduciendo a la evidencia del carácter *no ontoteológico* de la metafísica kantiana.

### 3.1. La filosofía primera como metafísica dogmático práctica

A juicio de Kant, el fin final al que apunta la entera metafísica como disposición natural de la razón “es fácil de descubrir, y es en este respecto donde puede fundamentarse una definición de la misma: ‘ella es la ciencia encaminada al progreso del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón’”<sup>41</sup>. Ahora bien, Kant es terminante: “No es posible conocimiento alguno de lo suprasensible por lo que respecta a la facultad especulativa de la razón (*noumenorum non datur scientia*)”<sup>42</sup>. También por el prólogo de la *Crítica de la razón pura* sabemos que el conocimiento no debe nunca traspasar la frontera de lo sensible y, sin embargo, éste es el objetivo fundamental de la *metafísica especial*.

Está suficientemente claro que Kant entiende la metafísica como metafísica especial: “La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios”<sup>43</sup>. Y también:

En el estudio que llamamos filosofía pura todos los preparativos se encaminan, de hecho, a los tres problemas mencionados. Estos poseen, a su vez, su propia finalidad remota, a saber: *qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro. Dado que esto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral<sup>44</sup>.

Así, dado que esas ideas y las proposiciones que se puedan derivar de ellas son siempre trascendentes y, además, no nos hace ninguna falta para el saber, su importancia sólo afecta a lo *práctico*<sup>45</sup>; es decir, a lo que es posible mediante la libertad.

Por el momento, la actitud de Kant respecto a los objetos de la llamada *metafísica especial* está clara desde el mismo título de la parte de la *Crítica de la razón pura*, que

---

<sup>39</sup> *Ib.*, A 849 y B 877.

<sup>40</sup> *Ib.*, A 851 y B 879.

<sup>41</sup> Kant, I., *Progresos*, *op. cit.*, p. 260. Cf., también, p. 262.

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 277.

<sup>43</sup> *KrV.*, A 788, B 826.

<sup>44</sup> *Ib.*, A 800-801, B 828-829.

<sup>45</sup> Cf. *Ib.*, A 800, B 828.

dedica a ella: la “Dialéctica trascendental”. También queda claro desde los primeros compases de este apartado que esa metafísica tiene por objeto unas ideas acerca de las cuales nunca sabremos si les corresponde o no una realidad. Así, como producto de la razón, la metafísica es la puesta en obra de la *ilusión trascendental* en la que un espejismo subjetivo se considera objetivo<sup>46</sup>.

La dialéctica es la *lógica de la ilusión*<sup>47</sup>. Y, de entre todas las formas de ilusión, la *ilusión trascendental* es la más grave, por las consecuencias que puede tener para la objetividad en general. Ésta es llamada así porque afecta a principios que descubre la reflexión trascendental: los principios *a priori*. Mediante dicha ilusión, los principios son llevados más allá de su legítimo uso y crea el espejismo de una *ampliación* del entendimiento puro<sup>48</sup>.

Ahora bien, ya sabemos que el conocimiento verdadero es aquél que se desprende del ejercicio legítimo de la facultad; el erróneo es el que se deriva de un uso ilegítimo, mediante operaciones que atentan contra la naturaleza de la razón. No obstante, sabemos también que la *ilusión trascendental* forma parte de la actividad de la razón. Por eso no cesa “aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental”.

La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión —favorable al entendimiento— de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una *ilusión* inevitable, tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, puesto que allí lo vemos a través de rayos de luz más altos que aquí<sup>49</sup>.

Precisamente por tratarse de una ilusión *inevitable, natural*, lo único que cabe es detectarla y evitar que nos engañe; lo mismo hemos de hacer con la dialéctica, que forma parte de la razón humana. Pero no se trata de contenidos ilusorios; más bien de operaciones ilegítimas, por eso no tiene que ver con las enseñanzas metafísicas sino con principios naturales de la razón<sup>50</sup>. Kant afirma en consecuencia que la segunda parte de la lógica trascendental ha de ser una crítica de tal apariencia dialéctica<sup>51</sup>.

Esta parte se llama dialéctica trascendental, no como arte de producir dogmáticamente semejante apariencia (un arte que, desgraciadamente, es muy corriente en no pocas fantasmagorías metafísicas), sino como una crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico. Esta crítica tiene como finalidad descubrir la falsa apariencia de las infundadas pretensiones del entendimiento y reducir su ambición de inventar y de ampliar —efectos que pretende conseguir a base de meros principios trascendentales—, rebajando tales pretensiones al rango de simple juicio y al de defensa del entendimiento puro frente a los artificios sofísticos<sup>52</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. *Ib.*, A 293, B 349 ss.

<sup>47</sup> Cf. *Ib.*, A 293, B 349 ss.

<sup>48</sup> Cf. *Ib.*, A 295, B 351.

<sup>49</sup> *Ib.*, A 297, B 353.

<sup>50</sup> De este modo, la tarea de la dialéctica ha de ser la de “desenmascarar en todos los campos de la metafísica el abuso de los principios tal como se produce en las tesis y argumentaciones de la razón pura”. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 vols, Walter de Gruyter, Berlin, 1966-71, pp. 14-15.

<sup>51</sup> En conexión interna con la analítica, la dialéctica trata de los intereses últimos de la razón: “Para Kant mismo esta segunda parte —la que tiene el título acuñado por él de dialéctica trascendental— era de hecho el verdadero objetivo de la obra (...); la crítica de lo dialéctico en toda metafísica futura debía proporcionar el soporte para la propia reconstrucción de ésta”. Heimsoeth, H., *Transzendente Dialektik*, *op. cit.*, VII.

<sup>52</sup> *KrV.*, A 63, B 88.

Como es sabido, tras analizar las tres ideas que eran objeto de la *metafísica especial*, Kant responde a su pregunta inicial de la *Crítica de la razón pura*, afirmando la imposibilidad de la metafísica (especial) como ciencia, aunque siempre reconozca en ella una tendencia natural e inevitable del ser humano.

Pero esto no significa que las ideas sean contradictorias; no lo son. De hecho Kant piensa que

No somos enteramente libres de abstenernos por completo de la pregunta relativa a la cosa en sí. Pues la experiencia no satisface nunca del todo a la razón. Nos aleja cada vez más de la constatación de la pregunta y nos deja insatisfechos respecto a la plena solución de la misma<sup>53</sup>.

En conclusión,

Que el espíritu de los hombres abandone completamente alguna vez las investigaciones metafísicas es algo que se puede esperar tan poco como que, para no respirar siempre aire impuro, prefiramos dejar por completo de tomar aliento. Habrá siempre, pues, en el mundo, y lo que es más, habrá en cada uno, especialmente en el hombre reflexivo, una metafísica que, a falta de un patrón de medida público, cada cual se confeccionará a su modo<sup>54</sup>.

Ya en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* afirma Kant que siempre ha habido y habrá metafísica en el mundo<sup>55</sup>. Por otra parte, en el prólogo a la primera edición asegura que es absurdo fingir indiferencia respecto a investigaciones que no pueden ser indiferentes de ningún modo a la naturaleza humana. Pero entiende también que esa actitud refleja el juicio maduro de una época que, llegada a su plenitud, ya no se contenta con un saber aparente y que, además, constituye una llamada de atención a la razón para que vuelva a acometer la tarea más difícil: la de llegar a conocerse a sí misma. Por eso ha de instituir un tribunal que puede discriminar entre sus arrogancias infundadas y sus legítimas pretensiones<sup>56</sup>. De aquí que su intención sea, en definitiva, la de llevar a cabo una crítica que pueda “decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios”<sup>57</sup>.

Por otro lado, en los *Progresos*, Kant afirma que el acceso a lo suprasensible sólo es posible para una *metafísica dogmático-práctica*<sup>58</sup>. En cualquier caso, no se puede olvidar que el propósito de la *Crítica de la razón práctica* es de la misma índole que el de la razón teórica puesto que se trata, igualmente, de una reflexión trascendental que, en este caso, versa sobre los principios que posibilitan la acción moral. Es aquí donde se insertan las realidades suprasensibles como postulados de la ética.

#### **4. El carácter *no ontoteológico* de la metafísica en Kant**

Lo que se ha visto hasta el momento nos permitiría aventurar una conclusión —que en principio puede parecer precipitada y que, por tanto, será necesario revisar—, según la cual, en definitiva, el proyecto kantiano (al menos en la *Crítica de la razón práctica*) continuaría inscrito dentro de la *ontoteología* clásica, aunque habiendo experimentado una profunda transformación. Si no obstante este aserto, que se propone como hipótesis polémica de trabajo, resulta tan problemático, es porque Kant defiende abiertamente la *no ingerencia* de los postulados de la razón práctica en el terreno de la teórica, a pesar de la primacía que la primera tiene sobre la segunda. Es cierto que mediante aquéllos

---

<sup>53</sup> Kant, I., *Prolegómenos*, *op. cit.*, par. 57, 350ss.

<sup>54</sup> *Ib.*, 291.

<sup>55</sup> Cf. *KrV*, B XXXI.

<sup>56</sup> Cf. *Ib.*, A XI.

<sup>57</sup> *Ib.*, A XII.

<sup>58</sup> Cf. Kant, I., *Progresos*, *op. cit.*, p. 293.



tiene lugar un *acrecentamiento* de la razón pura teórica, pero esto no significa de ningún modo “Que la especulación pueda hacer del mismo un uso positivo *desde un punto de vista teórico*”.

Pues mediante la razón práctica sólo se ha mostrado que aquellos conceptos son reales y tienen sus (posibles) objetos reales, mas con ello no nos es dado nada relativo a su intuición (...) y no resulta posible formular ninguna proposición sintética a partir de esta realidad admitida. Consiguientemente, esta apertura no nos ayuda lo más mínimo para ampliar nuestro conocimiento desde un punto de vista especulativo, pero sí con respecto al uso práctico de la razón pura<sup>59</sup>.

En definitiva, los postulados no constituyen conocimiento especulativo alguno; tan sólo son pensamientos trascendentales en los que no hay nada de imposible. Pero al no poderse juzgar nada de ellos sintéticamente, no se puede hacer con los mismos ningún uso teórico de la razón. Por tanto continúa no habiendo conocimiento relativo a objetos suprasensibles, aunque la razón se haya visto obligada a admitir que *hay tales objetos* a los que no puede otorgar determinación ulterior alguna<sup>60</sup>. Lo único que ha de hacer y que puede hacer la razón teórica es pensar esos objetos mediante categorías, ya que esto puede darse sin necesidad de intuición. Sí ocurre, no obstante, que aquellas ideas reciben *objetos* mediante los postulados prácticos, y así lo que era un simple pensamiento problemático pasa ahora a adquirir realidad objetiva<sup>61</sup>. Esto es,

La categoría en cuanto simple forma del pensamiento no está aquí vacía, sino que tiene significación gracias a un objeto que la razón práctica brinda indudablemente en el concepto de sumo bien, quedando así suficientemente garantizada la *realidad de los conceptos* al efecto de la posibilidad del sumo bien<sup>62</sup>.

Esta última posibilidad es lo que interesa ante todo a Kant. Así pues, el conocimiento que se obtiene de Dios y de los restantes postulados, es sólo operativo desde el punto de vista práctico; por tanto, su uso se limita en exclusiva al ámbito de la ley moral<sup>63</sup>. Esto último le resulta a Kant tan evidente que, como afirma, se siente en condiciones de desafiar a los *eruditos en teología natural*<sup>64</sup>.

En definitiva, Kant sigue convencido de que la existencia de Dios no es demostrable por la razón teórica. Por eso es lógico que se pregunte, retóricamente ya, si la teología pertenece al ámbito *de la física* (y por tanto también de la metafísica, en cuanto ésta sólo contiene los principios puros *a priori* de la física en su significación más universal) o al *de la moral*. La respuesta de Kant es la que cabía esperar:

La ley moral determina gracias al concepto del sumo bien, en cuanto objeto de una razón pura práctica, el concepto del protoser *como ser supremo*, cosa que no pudo lograr la vía física (como tampoco más arriba la senda metafísica), ni, por lo tanto, el global decurso especulativo de la razón. Así pues, el concepto de Dios no se adscribe originariamente a la física, esto es, a la razón especulativa, sino que es un concepto propio de la moral<sup>65</sup>.

---

<sup>59</sup> *KpV.*, A 242-3.

<sup>60</sup> *Cf. Ib.*, A 243-248.

<sup>61</sup> *Cf. Ib.*, A 243.

<sup>62</sup> *Ib.*, A 246. En este sentido Kant afirma también en otro lugar próximo que puesto que las categorías se ven referidas a objetos en general y con independencia de la intuición, “aplicadas a un objeto dado por la razón pura práctica, sirven para *pensar determinadamente lo suprasensible*, sin bien tan sólo en cuanto éste se vea determinado por predicados que pertenecen necesariamente al *propósito práctico* dado *a priori* y a la posibilidad del mismo”. *Ib.*, A 255.

<sup>63</sup> *Cf. Ib.*, A 247 y 248.

<sup>64</sup> *Cf. Ib.*, A 248.

<sup>65</sup> *Ib.*, A 252.

Ahora bien, si el concepto de Dios no se adscribe a la física ni, por tanto, a la metafísica, entonces no cabe duda de que en el planteamiento kantiano se ha roto el supuesto *carácter ontoteológico* de la metafísica.

Como se acaba de ver, Kant admite que las ideas reciban una realidad objetiva, pero su conclusión definitiva es que, dado que a partir del conocimiento de este mundo es imposible llegar (por el camino de la metafísica) al concepto de Dios —tanto porque deberíamos de ser omniscientes, como porque son imposibles los juicios sintéticos *a priori* relativos a Dios—, la supuesta vía que nos conduciría de la realidad sensible, física, a la suprasensible está cerrada<sup>66</sup>. Así “a la razón no le resta sino una única manera de proceder para alcanzar este conocimiento y es que ella determine su objeto, en cuanto razón pura, a partir del supremo principio de su uso práctico puro”<sup>67</sup>.

Precisamente en esto consiste la *teología moral* que Kant va a defender:

Esta teología moral tiene la ventaja peculiar, frente a la teología especulativa, de conducirnos inevitablemente al concepto de un ser primario *uno, perfectísimo, y racional*, un ser al que la teología especulativa no podía *remitirnos*, ni siquiera partiendo de fundamentos objetivos, no digamos ya *convencernos* de su existencia. En efecto, ni en la teología trascendental ni en la teología natural encontramos —por muy lejos que en ellas nos lleve la razón— fundamento alguno significativo para suponer un ser antepuesto a todas las causas de la naturaleza<sup>68</sup>.

Sin embargo, en esto era en lo que se apoyaba de un modo claro la argumentación aristotélica acerca de Dios, tanto en su *Física* como en su *Metafísica*. Por lo que llevamos visto podemos advertir diferencias, que se pueden calificar de sustanciales, entre el planteamiento kantiano y el aristotélico:

- La primacía en Kant corresponde a la razón práctica y no a la teórica. Lo contrario es lo que sucede en Aristóteles, quien a pesar de la primacía concedida a la vida política, acaba apostando por la σοφία como la forma más alta de conocimiento.
- A juicio de Kant hay un abismo entre el ámbito de lo sensible y de lo suprasensible, debido a la finitud de nuestro conocimiento. Esto impide que la vía física y, por tanto, metafísica, nos conduzca a un cierto conocimiento de Dios y, como él mismo subraya, menos aún de su existencia.
- A este último respecto, y también como consecuencia de todo lo que en este sentido se ha visto, resulta sorprendente advertir que, a pesar de su *autonomía* la moral kantiana precisa postular a Dios, mientras que la *heterónoma* ética aristotélica en ningún momento precisa recurrir a Él para constituirse como tal. No obstante, la razón de esto parece clara: Kant quiere otorgar a la *metafísica de las costumbres* el mismo estatuto epistemológico que a la *metafísica de la naturaleza*. Ambas han de estar constituidas por principios *a priori*. Esto, sin embargo, no ocurre en Aristóteles, para quien el conocimiento ético no puede gozar nunca del rigor ni la universalidad que son propios de la □πιστήμη y de la σοφία.

En consecuencia, se puede afirmar que los rasgos distintivos de la metafísica aristotélica, al menos tal como los ha entendido la tradición, han cambiado sustancialmente. Esto es precisamente lo que interesa subrayar ahora: la transformación operada en la concepción metafísica de Kant. Por una parte, ya se ha llamado la atención sobre la fractura existente entre *ontología* y *teología especulativa* y, por tanto, sobre el carácter no ontoteológico de la metafísica. Por otra, esto no significa todavía

---

<sup>66</sup> Cf. *Ib.*, A 250 y 252.

<sup>67</sup> *Ib.*, A 250.

<sup>68</sup> *KrV.*, A 815-816, B 843-844.

que la *teología moral* se haya convertido, a juicio de Kant, en *filosofía primera*. Para que esto último fuera realmente así sería preciso que Kant otorgara a la idea de Dios el carácter de objeto supremo de la razón pura. Pero, ¿es así realmente? Para responder a esta pregunta sería preciso no sólo admitir la prioridad de la razón práctica sobre la pura sino, además, entender que aquélla tiene a Dios como objeto privilegiado. Precisamente esto es lo que no parece estar claro en modo alguno. De hecho, lo que parece indiscutible es que lo que se constituye en núcleo de la *Crítica de la razón práctica* es el ser humano en su dimensión moral; algo a lo que Kant se referirá también al comienzo de *La religión dentro de los límites de la mera razón* al considerar la personalidad moral como la propiamente humana.

Con el objeto de clarificar más estos asuntos, acto seguido voy a referirme a la concepción kantiana de la idea de Dios en la *Crítica de la razón práctica*. A continuación me referiré brevemente también a esto mismo, pero en el contexto del *Opus postumum*.

#### 4.1. Dios como postulado en la *Crítica de la razón práctica*

En parangón con la razón especulativa se concita aquí un fundamento simplemente *subjetivo* del asentimiento, el cual presenta sin embargo una validez *objetiva* para una razón igualmente pura, pero práctica, lográndose así que, mediante el concepto de libertad, las ideas de Dios y de la inmortalidad cobren una realidad y unas atribuciones objetivas, así como una necesidad subjetiva (o exigencia de la razón pura), sin que por ello quede acrecentado el conocimiento teórico de la razón, puesto que sólo su posibilidad deja de ser un *problema* para convertirse en un *aserto*<sup>69</sup>.

De este modo, los postulados se fundamentan en el principio de la moralidad que no es ningún postulado sino que es, por el contrario, un hecho puro e indudable de la razón. Pero la imposición de su ley por parte de la razón pura práctica a la voluntad exige que se den las condiciones indispensables, necesarias, para su cumplimiento: inmortalidad, libertad y Dios. De éstas, el postulado y la condición más radical es la libertad, porque sin ella no cabría ni la ley moral ni el fomento del bien supremo.

Ahora bien, tal como lo formula Kant en el capítulo segundo de la primera parte: ¿De qué índole es el asentimiento instado por una exigencia de la razón pura?

Puesto que para buscar el sumo bien, como he de hacer por deber, se ha de presuponer la posibilidad de tal objeto y las condiciones de posibilidad necesarias (Dios, inmortalidad y libertad) es preciso postularlas. Y ello en último extremo porque

Este deber se funda, desde luego, sobre una ley por completo independiente de estas últimas presuposiciones, que es apodícticamente cierta por sí misma, cual es la ley moral, y ésta no necesita ningún otro sostén que sea aportado por una opinión teórica<sup>70</sup>.

En concreto, la existencia de Dios, como postulado de la *razón pura práctica* se deduce del enlace necesario entre virtud y felicidad, porque en este mundo moralidad y felicidad pertenecen a dos órdenes distintos; por eso, la unión de ambas sólo es posible como fundamento de esta unión en el autor bueno y sabio de la naturaleza; es decir, en Dios. Ahora bien, no se puede olvidar que este Dios no es fundamento de la moralidad sino la condición de posibilidad para la realización del supremo bien. Parece, por tanto, que el objetivo del postulado es afianzar la creencia en la viabilidad del proyecto moral. Se trata, como el mismo Kant precisa, de una *creencia o fe racional pura práctica*.

---

<sup>69</sup> KpV., Prólogo, A 6-7.

<sup>70</sup> *Ib.*, A 257.

Schopenhauer y también Nietzsche, a su modo, caricaturizaron el postulado de Dios. El primero lo entendió como un supuesto *coqueteo* con la teología. Nietzsche, por su parte, llega a compadecerse de Kant por volver a encerrarse dentro de los barrotes que él mismo había eliminado en la primera *Crítica*. Pero para conceder todo su sentido al proyecto kantiano, hay que tener en cuenta que en el caso de la razón práctica no se trata de conocer sino de hacer y que el hacer es siempre algo real: la acción se pone a sí misma en la existencia exigiendo así las condiciones de posibilidad de su objeto; en este caso, la existencia de las realidades inteligibles: Dios, inmortalidad, libertad. Sin ellas el fomento del bien supremo sería una quimera.

La fe kantiana exige creer no porque conozcamos de manera teórica el objeto de fe sino porque lo necesitamos para la acción moral como una exigencia absolutamente necesaria de la razón<sup>71</sup>: puesto que es un deber realizar el sumo bien, éste ha de ser posible. Ahora bien, el modo en que nosotros nos representamos esa posibilidad, como Dios y el mundo futuro, es sólo una condición subjetiva de nuestra razón; aquí, sólo la idea de bien supremo en general es necesaria objetivamente. En consecuencia, la necesidad moral de los postulados es sólo subjetiva.

Dado este carácter, que es a la vez objetivo y subjetivo, se hace precisa la intervención de un tercer elemento: una decisión libre y consciente que termina con la indecisión de la razón teórica y formula un juicio asertórico, subjetivamente cierto. Esto es lo que da a la *fe* kantiana su forma definitiva. Así, el último y definitivo elemento es el interés práctico. Por eso hay que pronunciar un *yo quiero*. Esto podría inducir a descubrir en Kant un cierto *voluntarismo*, porque de lo que se trata es de *admitir* la existencia de los objetos postulados, de modo que la suya es, verdaderamente, una *fe racional pura práctica*<sup>72</sup>. A juicio de Kant, la ley moral pura obliga a cada persona con un mandato inexorable. Por eso puede concluir:

Quien es íntegro puede muy bien decir: *quiero* que haya un Dios, así como que mi existencia en este mundo suponga igualmente, al margen de la concatenación natural, una existencia en un mundo puramente intelectual y, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en quererlo así y no me dejo arrebatar esta creencia: pues éste es el único caso donde mi interés, al no *estar autorizado* a dejar de lado nada del mismo, determina ineludiblemente mi juicio<sup>73</sup>.

Así, el Dios de Kant es un Dios exclusivamente moral; en la moralidad está su honor como también está en la moralidad el honor del ser humano. No se puede ignorar que Kant abandera una *religión filosófica* que, en último extremo, queda reducida a la moralidad del ser humano<sup>74</sup>. En este orden de cosas se puede admitir la afirmación

---

<sup>71</sup> A este respecto, puede ser útil traer a colación la interpretación de Zubiri, según el cual, con la razón práctica Kant llega a *lo trascendente*: “En manos de la razón práctica hemos logrado una metafísica trascendente, que la razón especulativa fue radicalmente incapaz de lograr”. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit., pp. 234-5. Pero es cierto que lo trascendente a que llega la razón práctica es algo que ésta inmanentemente dado en ella: el dato de la realidad como cosa en sí. Cf. *Ib.*, p. 235. “En última instancia, la metafísica trascendente de Kant es la metafísica trascendente de algo inmanente: la metafísica trascendente de la persona”. *Ib.*, p. 235.

<sup>72</sup> Cf. Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. I, Herder, Barcelona, 1993, pp. 240-1.

<sup>73</sup> *KpV.*, A 258-259.

<sup>74</sup> No es ésta la opinión de Zubiri para quien Kant llega al concepto de Dios como causa “Kant sigue una ruta completamente distinta [a la tradicional]. Kant asciende a Dios no por la vía del mundo físico, sino por la vía del mundo moral”. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit., p. 24. Esto es algo que ya se ha visto. Pero a continuación Zubiri añade que una vez que Kant ha llegado a Dios, vuelve a descender al mundo físico para mostrar que es creación de Dios. Así sería como Kant llega a Dios como causa en un segundo momento. Es decir, lo que en un primer momento muestra Kant, siempre a juicio del pensador español, es que para que la razón sea razón, Dios es necesario. A su vez,

según la cual, cuando Kant postula la existencia de Dios, lo hace como la “de un horizonte utópico, en pos del cual quien obra moralmente promovería con sus acciones un mundo mejor”<sup>75</sup>. Como se verá a continuación, el *Opus postumum* permite, a mi juicio, una interpretación en este mismo sentido. A pesar de ello, las conclusiones que se extraen al final son más radicales que las que cabría hacer si sólo se tomase en consideración la *Crítica de la razón práctica*.

#### 4.2. El *Opus postumum*: Dios o la razón pura práctica

Como ya se ha indicado, me parece interesante que nos detengamos, aunque sea con brevedad, en el *Opus postumum*. A pesar de los problemas de interpretación que suscita, no parece descabellado pensar que hay una conexión relevante entre la concepción de Dios en la *Crítica de la razón práctica* y en el *Opus postumum*. La misma consideración de Dios como postulado invita a consolidar la idea de que lo expresado con mayor claridad en sus últimos escritos refleje un pensamiento ya actuante en la segunda *Crítica*<sup>76</sup>.

No hay que insistir en el destacado lugar que ocupan las tres ideas de la razón en el *Opus postumum*: Dios, el mundo y el hombre —como *persona* o como *ser pensante en el mundo*, en la medida en que se determina libremente en él<sup>77</sup>. En concreto, Dios representa la totalidad de la realidad suprasensible mientras que el mundo representa la totalidad de la realidad sensible. De este modo Kant puede afirmar que “la totalidad de las cosas [es el] *universum*, que comprende a Dios y el mundo”<sup>78</sup>. Pues bien, la relación entre Dios y el mundo pasa por el sujeto: tanto el que piensa como el que es sujeto de deber<sup>79</sup>.

En el *Opus postumum* el mundo no es considerado como el conjunto de fenómenos sino como la experiencia total, puramente ideal e inteligible y también, desde el punto de vista práctico como una creación de Dios plena de intención moral que ofrece a nuestra libertad el campo adecuado para su ejercicio. El hombre, por su parte, aparece como un ser fronterizo entre ambas dimensiones, la fenoménica y la nouménica. Pero está suficientemente claro que, por el imperativo moral, el ser humano forma parte del mundo inteligible, el de la libertad y que todas las reflexiones de Kant están orientadas a la dimensión personal del ser humano<sup>80</sup>. Ello no obsta, sin embargo, para que en la conciencia moral del hombre se den cita dos mundos aparentemente contradictorios. Así, una vez más, se plantea de nuevo la pregunta acerca de la unidad entre ambos. Kant

---

esto contribuiría a destacar la unidad entre razón teórica y razón práctica. Desde luego, no hay duda de que Kant persigue tal unidad. Asunto diferente es que logre alcanzarla suficientemente.

<sup>75</sup> Cf. *KpV*, A226. Cf. también R. Aramayo, “Estudio preliminar a la *Crítica de la razón práctica*”, *op. cit.*, p. 31.

<sup>76</sup> No puede dejar de hacerme eco de la extendida y fundada idea según la cual hay que tomar con sumo cuidado y precaución las tesis sostenidas (en ocasiones con carácter aforístico) en el *Opus postumum*. No cabe duda de la pertinencia de recordar que se trata de un conjunto de textos, inacabado y escritos en los últimos años de vida de Kant; un tiempo en que quizá su habitual lucidez le pudo abandonar en algún momento. De cualquier modo, tampoco me parecería justificable ignorar por estas prevenciones lo allí dicho, aunque tomemos la saludable justificada precaución de no considerarlo como la definitiva culminación de su obra.

<sup>77</sup> Cf. *Opus postumum*, XXI, p. 80, D 667.

<sup>78</sup> *Ib.*, XXI, 43, D 648. Así podía llegar Heidegger a la conclusión de que Dios es un ente el “super-ente” o “protoser” como también lo llama Kant en la *KpV*.

<sup>79</sup> De acuerdo con esto Colomer entiende la filosofía trascendental como una *cosmoteología*. Cf. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, *op. cit.*, p. 308.

<sup>80</sup> Cf. *Opus postumum*, XXI, pp. 42, 49, 51, 62.

encuentra la solución en la idea de Dios, en quien nuestra razón reconoce a la vez al autor de la naturaleza y al fundamento de los valores morales:

En el concepto de Dios nos representamos una persona, es decir, un ser inteligente que primeramente posee derechos, pero que, secundariamente [en virtud de su perfección], sin estar atado a ningún deber, impone, al contrario, a todos los seres dotados de razón la obligación [moral] de sus mandamientos<sup>81</sup>.

Lo cierto es que Dios sólo tiene sentido para el hombre en la esfera de lo nouménico y, en realidad —como denunció Feuerbach, aunque en otro contexto—, parece que lo que hace Kant es elevar todos los atributos que caracterizan al ser humano como persona moral a la máxima perfección para atribuírselos así a Dios por vía de sublimación.

Esto nos lleva a pensar que la idea de Dios no es más que la de un *ideal* construido por el ser humano como una criatura de su pensamiento. En cualquier caso, ya ha quedado suficientemente claro que la existencia de Dios no se puede demostrar como si se tratara de una sustancia, pues la sustancia es una categoría del pensamiento y Dios no se puede plegar a las categorías. Ahora bien, ¿existe un ser que realice los atributos de la idea? La respuesta de Kant es ésta: “Dios no es una cosa subsistente fuera de mí, sino un pensamiento propio mío. Es absurdo preguntar si hay un Dios”<sup>82</sup>.

En realidad, expresado de otro modo, se trata de una idea que resulta inevitable para la razón, pero que, hay que insistir en ello, no es el concepto de una sustancia:

La proposición: “Hay un Dios” no dice más que: hay en la razón humana, que se determina moralmente a sí misma, un principio supremo que se determina a sí mismo, y el hombre se ve obligado a obrar sin desaliento en conformidad con tal principio<sup>83</sup>.

Del mismo modo Kant añade que Dios no es sino la misma razón pura práctica, en su personalidad<sup>84</sup>.

Esta afirmación no puede resultar más clara ni tajante (aunque, como ya se ha comentado en nota sea necesario no sacarla de su contexto). De un modo quizá más neto y directo que en la *Crítica de la razón práctica*, Kant da a entender ahora que la conciencia moral lleva por sí misma a la fe en Dios en la medida en que el imperativo categórico se impone a la conciencia con la fuerza de un mandamiento divino: “Hay un Dios, pues hay un imperativo categórico”<sup>85</sup>.

Algunos han podido encontrar en el *argumento moral* kantiano una reformulación del *argumento ontológico*, puesto que Kant sostiene que “pensar en Él [en Dios] es ya al mismo tiempo creer en Él y en su personalidad”<sup>86</sup>. Más clara todavía resulta en este sentido la afirmación según la cual “La mera idea de Él [de Dios] es al mismo tiempo la prueba de su existencia”<sup>87</sup>. No obstante, hay que tener en cuenta que en este argumento Kant no parte de la perfección de Dios, que es el camino habitual que sigue el

---

<sup>81</sup> *Ib.*, XXI, p. 10, D 618.

<sup>82</sup> *Ib.*, p. 83, D 669.

<sup>83</sup> *Ib.*, 146, D 692. Además: “No es Dios un ser fuera de mí, sino un pensamiento en mí. Dios es la razón ético-práctica autolegisladora. De ahí un solo Dios en mí, en torno a mí y sobre mí”. *Ib.*, XXI, 145, D 691.

<sup>84</sup> “En la idea de Dios como ser moral vivimos, nos movemos y somos, estimulados por el conocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos. El concepto de Dios es la idea de un ser moral que como tal juzga y manda universalmente. Tal ser no es un objeto hipotético: es la pura razón práctica misma, en su personalidad, con sus fuerzas motrices propias, dominando los seres del universos y sus fuerzas”. *Ib.*, XXII, 118, D 607.

<sup>85</sup> *Ib.*, XXII, 106, D 554.

<sup>86</sup> *Ib.*, 62, D 601.

<sup>87</sup> *Ib.*, XXI, p. 14, D 621, Cf. También, *Ib.*, XXII, p. 109, D 556.

argumento ontológico. Parte, por el contrario, de una cierta presencia de Dios en el pensamiento del ser humano que lo piensa. No se trata de deducir su existencia a partir de la idea en la conciencia, sino de mostrar que en la conciencia del imperativo categórico está implícita la existencia de Dios.

Es inevitable rememorar las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios y recordar que, al igual que en la tercera y quinta meditación, el momento decisivo es la presencia de Dios en la conciencia. Así, el imperativo categórico “es el sentimiento de la presencia de la divinidad en el hombre”. Sin embargo, en mi opinión, las diferencias son claras<sup>88</sup> puesto que Descartes intenta verdaderamente demostrar que Dios tiene que existir, y lo hace apelando a que la idea de su infinitud ha tenido que ser puesta en el *cogito* por Dios mismo. Es decir, si Dios no existiera, no podríamos pensarlo.

No es esto, a mi juicio, lo que sostiene Kant. Su planteamiento es diferente, entre otros motivos porque él reclama una *fe racional* en Dios, que sólo es válida para la conciencia moral. Lo realmente decisivo es lo que Kant afirma en el texto que se ha recogido algunos párrafos atrás: Dios no es sino la razón pura práctica, de modo que si hay imperativo categórico, tiene que haber Dios. Por eso, resulta muy dudoso, en mi opinión, que Kant acabara por aceptar la validez del *argumento ontológico*. En este sentido Copleston ha escrito que el pensador de Königsberg tan sólo habría buscado una demostración suficiente para la conciencia moral<sup>89</sup>. Pero también esto puede resultar excesivo. En este orden de cosas conviene recordar que, al parecer de Kant, la procedencia divina del mandato no añade nada a la moralidad. Por eso dice el autor del *Opus postumum* que de la idea que nosotros nos hacemos de Dios a causa del imperativo categórico “no se sigue necesariamente la existencia de tal ser, pero sí podemos [hacer] como si se siguiera; o, con igual énfasis, llegar a las mismas consecuencias”<sup>90</sup>.

*Podemos hacer como si se siguiera* la existencia de Dios, pero *no se sigue*. En mi opinión, el imperativo categórico kantiano es *divino* por muchos motivos y en muchos sentidos; pero no porque Dios exista y sea su autor. De lo contrario, la autonomía buscada se desmoronaría y nos hallaríamos verdaderamente frente a una moral heterónoma: es el mismo sujeto el que se da a sí mismo la ley moral.

Por estas razones, no me parece infundada la interpretación de Adela Cortina según la cual Kant lleva a cabo en el *Opus postumum* la última disolución de la *ilusión trascendental*, de la última de las hipóstasis divinas realizadas por el propio Kant: la del Dios moral<sup>91</sup>. Si esto es así, lo que resulta inicialmente sorprendente es que tal disolución tenga lugar en el ámbito de la moral. Pero, como ya se ha apuntado, cabe pensar que lo que hace ahora Kant no es sino llevar hasta sus últimas consecuencias los presupuestos de la *Crítica de la razón práctica*. Así, su autor no habría llegado nunca a demostrar, ni a mostrar, que Dios existe. De hecho quizá ahora estemos en condiciones de valorar mejor la auténtica dimensión de unas palabras de Kant ya citadas. Según éstas, lo que la teología moral permite es *suponer* un ser antepuesto a todas las causas de la naturaleza<sup>92</sup>.

#### **4.3. El problema de la unidad de la metafísica en Kant**

---

<sup>88</sup> Cf. *Ib.*, XXII, p. 108, D 556.

<sup>89</sup> Cf. Copleston, *Historia de la filosofía*, , Ariel, Barcelona, 1984, trad. Manuel Sacristán, p. 363.

<sup>90</sup> *Ib.*, XXI, 20, D 631.

<sup>91</sup> Cf. Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981, pp. 337ss y 316ss.

<sup>92</sup> *KrV.*, A 816, B 844.

Pero lo que importa para este proyecto no es en primer lugar valorar el carácter probatorio de los argumentos acerca de la existencia de Dios, sino, como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, reflexionar sobre el carácter ontoteológico de la metafísica. Pues bien, si Kant ha ocupado un lugar destacado en estas reflexiones es porque, con él, a mi juicio, la vinculación entre física y teología acaba por romperse. La *metafísica de la naturaleza* no tiene que ver con la primera causa, ni puede pretender abordarlo racionalmente. Por su parte, podríamos concluir que la *metafísica de las costumbres* lo supone, lo postula, pero en modo alguno muestra su existencia. En definitiva, que Dios *tenga que existir* no significa que exista; que *yo quiera* que exista, puede valer en el orden moral, pero dicho orden continúa siendo inmanente, como es propio de una moral autónoma.

Sin embargo, y salvando las distancias, las conclusiones que aquí se van perfilando parecen estar en clara discrepancia con otros textos de Kant, precisamente de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant, en contraposición con lo que dice en algunos lugares de esa misma obra, parece querer defender una unidad radical entre física y teología. Así afirma, por ejemplo:

Toda la investigación de la naturaleza cobra así una orientación que apunta a la forma de un sistema de fines, convirtiéndose, en su mayor amplitud en una *fisicoteología*. Pero como ésta ha partido del orden moral considerado como unidad basada en la esencia de la libertad (...), enlaza lo teleológico de la naturaleza con fundamentos que tienen que estar inseparablemente unidos *a priori* a la interna posibilidad de las cosas, con lo cual nos conduce a una *teología trascendental*. Ésta adopta el ideal de la suprema perfección ontológica como un principio de la unidad sistemática que enlaza todas las cosas de acuerdo con leyes naturales necesarias y universales, ya que todas esas mismas cosas proceden de un único ser primordial<sup>93</sup>.

En síntesis, la teología kantiana parte del orden moral, desde ahí enlaza lo teleológico de la naturaleza con fundamentos que tienen que estar en la misma posibilidad interna de las cosas. Esto, a su vez, le devuelve a Kant la posibilidad de una *teología trascendental* cuyo centro es el ideal de una suprema perfección, que acaba conduciendo a un único ser primordial; esto es, a Dios.

Este tipo de planteamientos son, entre otras cosas, los que le permiten afirmar a Zubiri que en Dios se da la coincidencia trascendente entre el orden de la naturaleza y el de la moral y que, por tanto, “hay un objeto unitario de la metafísica”<sup>94</sup>. Por otra parte, ahora en el contexto de la *Crítica de la razón práctica*, Zubiri añade que “lo que Kant pide a la existencia de Dios como causa del imperativo categórico, es decir, como causa del bien supremo, es justamente ser *causa*, es decir, no que Dios sea bueno, sino que esa bondad sea real”<sup>95</sup>. Se trata justamente, dice líneas más adelante, de “hacer ver que en esa bondad hay en el fondo una *res*, una *res* de la que nos dice Kant que es inteligente y volente porque posee precisamente una causalidad dotada de moralidad”<sup>96</sup>.

Esta es la sin duda brillante solución zubiriana al problema de la unidad. Ahora bien, de la discusión realizada a lo largo de este capítulo, se infiere que lo que precisamente resulta dudoso es que ese Dios sea *una res* y, quizá más aún, que dicha *res* sea causa; al menos en el sentido tradicional de esta palabra. Pero, por otra parte, también es cierto

---

<sup>93</sup> *Ib.*, A 816, B 844. Y también: “pero tal unidad sistemática de los fines en ese mundo de inteligencias (...) conduce también de modo inevitable a la unidad teleológica de todas las cosas que constituyen ese gran todo según leyes universales de la naturaleza (del mismo modo que la primera es una unidad según leyes universales y necesarias de la moralidad), con lo cual enlaza la razón práctica con la especulativa”. *Ib.*, A 816, B 844.

<sup>94</sup> Cf. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit., p. 242.

<sup>95</sup> *Ib.*, p. 241.

<sup>96</sup> *Ib.*,



que, en cuanto que *organon* creador de la teleología del universo, Dios ha de ser real. La pregunta que se continúa planteando es si ese *organon* tiene alguna realidad más allá de la que le puede otorgar una racionalidad inmanente, como el propio Zubiri entiende que es la de Kant.

Todavía en este orden de cuestiones quisiera añadir que, en mi opinión, la conexión que quiere lograr Kant es, en definitiva, la de la *res extensa* con la *res cogitans* o viceversa, porque, de algún modo, hay que admitir que la ontología cartesiana continúa operativa (aunque sólo sea como objeto de crítica) en el pensamiento kantiano. En este sentido, cabe pensar que el modo en que la modernidad *recurre* a Dios viene exigido por la necesidad de reunificar lo que Descartes había disociado. Así, el pensador de las *Meditaciones de filosofía primera* apela a la veracidad divina; Leibniz se acoge a la idea de que la razón humana es imagen de la de Dios. Por su parte, Kant asume de algún modo la separación pero reunifica en el plano de la inteligibilidad proponiendo a Dios como último garante. Sin embargo, como el mismo Zubiri admite, “la unidad del *verum transcendente* es siempre la unidad de la inteligibilidad y esta inteligibilidad la hace justamente el yo, el *yo pienso*”<sup>97</sup>. Es decir, la fuente última de la unidad es el yo, o lo que es lo mismo, no es Dios.

Naturalmente esto no significa que se quiera negar la pretensión de unidad que caracteriza el pensamiento kantiano. De ello no hay duda, pero no se puede olvidar que las ideas de la razón tienen, tan sólo, un carácter regulativo; por tanto, no cognoscitivo. Y tampoco se puede pasar por alto el permanente empeño kantiano por superar, en el plano nouménico, las dificultades que se presentan en el fenoménico y, por tanto, científico. El modo en que Kant vincula ambas dimensiones es, sin duda, lo que más dificultades de comprensión ha ofrecido y continuará haciendo a los estudiosos de su pensamiento. Pero, más allá de toda discusión, y sin pretender resolver este enorme problema, lo cierto es que en el estricto plano de la razón pura teórica las dificultades continúan. Esto significa al final, en mi opinión, que la pretendida vinculación entre ontología y teología especulativa fracasa.

## 5. Una metafísica transformada

De lo que no cabe duda es de que la metafísica experimenta con Kant una sustancial transformación, de manera que pasa a ser concebida de un modo totalmente nuevo. Conserva, como también se ha subrayado, dos notas que la definen: ultimidad y radicalidad. Del mismo modo, se concibe la metafísica como conocimiento de los primeros principios. De hecho, es sabido que Kant entiende con Leibniz que la metafísica es la ciencia de los primeros principios de la razón humana, si por tales se entiende la estructura misma de la razón en tanto que determinan *a priori*, transcendentemente, la inteligibilidad de todo objeto posible, sea empírico o trascendente<sup>98</sup>.

De lo que, sin embargo, no cabe ninguna duda es de que, a la vez, la metafísica adquiere con Kant dimensiones y rasgos nuevos. Algunos de ellos se enuncian brevemente a continuación. Teniendo en cuenta el hilo argumental de este proyecto docente, se formulan por comparación con la *Metafísica* de Aristóteles. A la vez quiere abrir las puertas al desarrollo posterior de este mismo proyecto. A este respecto hay que reconocer lo que ya ha sido subrayado tantas veces por notables estudiosos: que Kant pone los primeros pilares para el tránsito al idealismo; éste acabará por subordinar el ser

---

<sup>97</sup> *Ib.*, p. 244.

<sup>98</sup> Cf. *Ib.*, pp. 245-246.

al pensamiento, como ocurre en Fichte, aunque no parece que éste fuera el deseo de Kant. En cualquier caso, lo que nos va a ocupar en las siguientes páginas no es el posterior desarrollo del idealismo sino las líneas abiertas por Nietzsche y Heidegger: el primero se constituye como la contestación más radical al proyecto de la filosofía occidental. El segundo, como es sabido, critica a la metafísica por su carácter ontoteológico y por su olvido del ser.

Es momento ahora de mencionar esas dimensiones nuevas, que resultan ser esenciales y que ya se habían anunciado.

- Si se acepta desde el primitivo planteamiento wolffiano la división de la metafísica en general y especial, hay que concluir que Kant rechaza la posibilidad de la metafísica especial a la vez que asegura para la general el camino de la ciencia. Así, según la concepción moderna de la metafísica, ésta queda reducida para Kant a *ontología*. No se puede ignorar que en la mentalidad de la época estaba que la metafísica era un conocimiento al margen de la experiencia; pues se creía que de lo contrario no sería conocimiento metafísico sino tan sólo físico<sup>99</sup>. Por eso se puede decir que la crítica de Kant parece afectar directamente a la metafísica wolffiana (de tipo racionalista) y a las raíces filosóficas en las que ésta se asienta. Merced a ella el tronco, la ontología, quedó desgajado de sus ramas (cosmología, psicología y teología) y , también quizá por eso, se hizo necesaria la constitución de una *ontología fundamental* que, por tanto, hunde sus raíces en Kant.
- Se puede seguir sosteniendo que *lo que es* (no desde luego el ser como posición absoluta) se dice múltiplemente. En concreto, de dos modos: como *el ser de la naturaleza* y como *el ser de las costumbres*. Esta visión permite, a mi juicio, solventar algunas de las dificultades que se han planteado en torno a la unidad de la metafísica kantiana. Es cierto que esta *multiplicidad* no se puede comparar con la de Aristóteles, puesto que la de éste último es transgénica y la inicialmente cartesiana no lo es. No obstante, el recurso a ella permite una cierta y necesaria flexibilidad a la hora de abordar esos supuestos dos mundos que se han querido descubrir en la filosofía kantiana.
- Esta concepción tiene que ver con una visión radicalmente nueva del ser humano, de la persona, que aparece por vez primera como el referente central de la metafísica, no sólo en cuanto que *yo trascendental* sino también y muy principalmente como *yo moral*. Por una parte, el antiguo *cogito* cartesiano, modulado ahora como sujeto trascendental se constituye en la última condición de posibilidad de todo conocimiento; es decir, de toda constitución de objetos, de toda experiencia; por lo tanto, en definitiva, de toda ontología. Por otra parte, el sujeto moral y racional se constituye igualmente como condición de posibilidad de toda acción en la medida en que la eticidad sólo es posible por el imperativo categórico. Además, la acción, como *novum* radical pasa a caracterizar lo más propiamente humano. Es conveniente tener en cuenta estos aspectos porque, como es sabido, influirán de manera notable en el pensamiento posterior. El ser como posición; la voluntad de vivir, la voluntad de poder y la constitución del *Dasein* como objeto de la ontología fundamental en Heidegger (entre otras cuestiones de *filosofía primera*) se explican desde aquí.

---

<sup>99</sup> Kant., *Prolegómenos*, par. 1, 39.

- También se puede pensar en un *pros hén* con relación a lo cual todo se dice. Aunque no quepa desarrollarlo aquí se trataría de la finalidad, tal y como es abordada en la *Crítica del juicio*.
- El antiguo *objeto* de la teología especulativa no constituye ya el final de una serie. Por lo tanto, cabe pensar que no puede ser demostrada su necesidad como causa. Por otra parte, la existencia de Dios tampoco queda demostrada mediante la razón práctica, por lo que la *teología moral* no se puede entender como *ciencia* de Dios sino, quizá tan sólo, como un intento práctico de recuperación mediante la fuerza incontestable del sujeto moral que dice *yo quiero*.